

調 査 研 究

人 口 資 質 理 論 の 追 求 — 人 間 観 問 題 を 中 心 と し て —

篠 崎 信 男

1) 人類学的, 人類史的探究

人類の系統発生を科学的な実証物によって跡付けて見ると次のように言えるであろう。すなわち、現在の科学で知り得た範囲によると、10億年前は確かに無生時代であったということである。その後、単細胞生物が出現したのは初生の生物が存在した痕跡を持つ始生代 (Archaean) に始る。そして1800万年経過した後、無脊椎動物 (藻類) の時代の前生代 (Proterozoic) において海綿動物や腔腸動物が出現する。次に1200万年後に古世代 (Palaeozoic) に入って魚類、両棲類が出現、この期間が1800万年と言われ、これを前期、中期、後期に分類されている。次の時代が中世代 (Mesozoic) で爬虫類の全盛時代を迎え、900万年後に、哺乳類の時代となるのである。この近世代 (Cenozoic) の後期に始めて人類は出現する。これは今からおよそ175万年前と見られ東アフリカにその遺物が発見されたと言われる。しかしこの原人類については若干学者間に論争がなされているが、その後、ジャワ人類、北京人類、ピテカントロプス人類、ハイデルベルグ人類、ピルトダウン人類、ネアンデルタール人類、グルマルデー人類、クロマニオン人類、フデリア人類を経て現人類へと展開して来ることになる。

斯る事実より見ると諸多の条件の下に生物は適合分化と同時にまた総合化がなされ、単細胞から複合した組織体へと高度に複雑化し、しかも細分化しながら機能的には調整発展しつつ現在の人類体へと形成されて来たことを見逃すわけには行かないであろう。しかし、このことは生物発展についての時間的連続性概念と、空間的自然発生概念との哲学的検討を必要とする問題を提出することにもなった。たとえば前者はダーウィンの進化論的哲学を生み、後者はパスツールの自然発生論的哲学を生ぜしめている。従って我々は考えるべきもの、考えられるもの、そして考えざるを得ないもの、考えようとするものとしての哲学論への反省が提出されているとあってよいであろう。

2) 世界人口推計による示唆

Willcox 及び Carr-Saunders によって行なわれた1650年からの世界人口の推計値を基として比率の平均値を取り、1920年以後はアメリカ及び国連の推計人口を取って、その傾向を見ると、1650年508百万人口が2倍になる年は1830年頃であり、その間180年を要している。更に1830年人口が2倍になるのは1930年頃で、この間、100年を要し、更にこれが2倍になる年は1970年頃であることが推定され、この間は40年であることが分る。とすると世界人口の倍增速度は次第に短かく、20年宛縮少され

つつ短期化していることになる。若し斯る傾向が過去にも許されるとすれば、20年長期化速度差を持った人口倍減年限が仮定され、この推定の下では1650年世界人口の半分であった年は、280年前、即ち1370年頃ということになる。従って斯る推計によれば西紀0年の世界人口は約4千5百万位となるであろう。かくして人口の過去へとさかのぼると、人口の最小単位夫婦という起源は、約10万8千年前ということになる。従って少なくとも人口が連続した斯る倍増減年原則の下に展開したとすると、第四紀氷河期の第一氷河期前にさかのぼり、所謂、ネアンデルタール人前の原石器時代人ということになる。問題は、これ以前の160万年が失われた人口圏となるであろう。だがこの間、自然環境の変化その他の条件によって人口が減少し、所謂、逆行的プロセスを繰り返したとすれば、第三紀のMiocene以前ということになる。以上のことがらには人類エネルギーの entropy 的の循環原則が、熱力学法則によって示唆されるかも知れないという期待を我々に抱かせるのである。

3) ギリシャ—西欧科学的思考による人間観の追求

原石器時代前の人類の生活は、自然現象の中における存在であったに違いない。多くの原始人が自然の脅威にさらされ、その偉大なる力に左右されて来たことを長い間、直接経験してきたと思わざるを得ない以上、其処にある人間は一つの自然の部分であり、それは素朴な自然思想の中にある人間観であったに違いない。人間を超越した大いなるものを認めることによって人間たり得るという考えの下に成立する思想を中心として凡てが始まり凡てが終るのである。原始的宗教の中によく見られるこの考えは東洋的な思考の中にも残されているが、実は斯る考えの下に具体的な探究を始めたことによってギリシャ科学も起ったものであった。問題はこれ以前の自然エネルギーから原石器時代を契機として人類エネルギーへの転換がなされたということに外ならない。言い換えると、これはまた自然界から人然界という新しい特殊な体系の実現が可能となったことをも意味するものといえよう。しかし、この理論の背景は Mayer の Energy 宣言に始ることではあるが G. N. Lewis が更に研究して「電子はそれが放射する Energy が何処か別の処で受け取られるという保証がなければ飛び出すことは出来ない」という原則に支持されている。これを彼は“実質接触の原理”(Principle of virtual contact)と呼んでいるが、斯る自然 Energy と人類 Energy が同質同類のものとするれば転換した Energy を受け取めてくれる体系がなければならない筈である。とすると自然哲学的思考は仮定としても此処に人然体系を予定しなければ成立しなくなって来るのではなかろうか。だが既に L. J. Henderson や C. L. Kervran によって実験的に今やそれは示唆されてもいる。とまれ人類は様々な試みと迂路と迷路を遍歴せざるを得なかったように思われる。

ギリシャ科学は周知の如く物理理論、数学理論、機能理論によって人間に対する思考の武器としたが、この中で機能理論として生物論を推進せしめたものが Hippocrates や Empedocles で更に近世まで大いなる影響を与えたものが Aristotle である。彼の人間本質論に対する指向は、先ず形質人類学的観察による定義と、社会協同生活的観点からのものとに別れる。つまり彼の第1原則は他の物理理論や数学理論が持つ自然の二分分割論(Bifurcation of Nature)を許さない処が特徴であり、この点で定義的には Plato のものと同義的の傾向としての人間論で捕えられているようである。だが、むしろ原則論的には全く相対立したものであることを知る必要があるだろう。しかし斯る人間観も Vesalius によって破棄されて来た。すなわち彼は具体的な素材と生物類型論の原則を見落したためである。そして最後に Darwin によって決定的致命的な打撃を与えられることになるが、それでも17世紀まではヨーロッパの人間思想の中心であり、論理的には全く秀れた表現が今なお、その真実性を告げている。Macro atom の再発見によって実証される以前に、彼の直観は一つの表現を与えている。つまり

“Unmoved mover” などという原則論からの実体の言葉などは今でも生きた適切な言葉であろう。また Aristotelian dynamics として既に力の概念を統計の中に持っていたことは有名である。彼は言う「人間は二本足で歩行する動物であるが、性来和馴の動物である……」と、つまり社会的意義が更に加味され、このためにこそ人間は知識を受容し自分自身を訓練する知恵が備っているとす、そして神々との区別は「可死的」という条件を人間に与えることによって意義付けられて来る。

此処で一言触れておきたいことは、Kant の人間観である。Kant の人間に対する命題 1) Was Kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? は有名であるが、M. Buber に依れば、第1問は形而上学を、第2問は道徳問題を、第3問は宗教問題を、そして第4問は人類学を回答しているという。Kant は Aristotle 論よりも plato 論に接近した背景を持っているが、理念的に私の言う自然界と人然界とを理性路線によって明確にしたことは銘記すべきである。と思うが、問題は自然という概念整理の半面、神性なるものを要請していることは未だ明白なる人間それ自体の自立性を確立したとはいえないのではあるまいか。この意味で Kant の人間思考を進める場合、どうしても目を通さねばならないものが M. Heidegger の人間存在論の問題である。というのも、彼が人間に対して発する問の出発は実は Kant 論的形式に基づくからである。すなわち Kant の言う人間独存論の特性を、凡ゆる現象の存在の根源である人間的実在論の本質を追求することの問題として捕えた。従って、斯る人間存在の存在論的基礎構造を掘り下げることが人間自体の本質に到達するという方向である。そこで人間自体の枠組（座標といってもよいであろう）それ自体が万適無限性ではあり得ないとする彼の教義は必然的に他の諸現象、諸本体からの追求の道の不可能なことをも指示している。ということが、実は期せずして、人間存在構造は人間それ自身の即相対性の中に求められなければならないことを示すことによって、逆に人間問題それ自体を前面に押し出す動機を作った効果を忘れてはならないと思う。この意味で Kant 以上に Heidegger は人間に接近している。斯る彼の哲学的人間観は東洋的なもの仏教思想的なものに接近した方向を取っていたともいえよう。だが彼が人間本質についてその超越性を示す時は、再び飛昇してしまう危険性がないとは言えないのであって、これに対して Feuerbach の方がより密着した人間論的思考を持っていたように思える。彼の有名な呟きに聞こう。“神は私の第1の思想、理性は私の第2の思想、人間は私の第3の、そして最後の思想であった。神性の主体は理性、だが理性の主体は人間である”と。かくして彼の新哲学は Anthropology を打ちたてるのである。一般にこれを人間学としているが私はやはり人類学でよいと思っている。さて彼の議論は、今までの人間を条件付け、干渉していた思惟を一切人間の中に包摂してしまう。神も、自然も……そして人間と自然と神を合一させてしまうのである。つまり“神の本質は人間の本質以外の何物でもなく、人間にとっての神とは人間の精神、靈魂であり、自己意識である。だから、人間が宗教の初めであり、宗教の中心であり、宗教の終りである”ということになるのである。自然哲学的人口資質論にとって何が重大かといえ、Feuerbach の人間論において、始めて思弁的なものから脱皮し、彼が自然性という概念を導入したことである。人は彼のいう人間論は雑然としていると批評するが、私に言わすれば人間を他との対立尺度、たとえば神との関係とかによって規定せず、人間と人間との相互関係を具象的にも抽象的にも指向している点で進歩していると思う。勿論、形而上学的には彼の求める人間本質論は理想論として、単なる概念的な存在に過ぎないと言われるかも知れないが、もともと彼は思索家なのである。だが、それ自体のカラを破らんとして、彼が前進しようとしている態度は、翻譯哲学者には同じ範疇にしか見えないのも無理がない。つまり彼は考えていただけではない。動いていたのである。だから彼は宣言するのである「人間は人間にとって神である」と。かくして抽象的思惟の人間観より脱皮した生活人間観への契機

を作っていることは見逃せない功績である。後に Marx が Feuerbach を批判しているのも、このためであり、私に言わせれば、Marx の斯る批判を可能にした素地を作ったとも言える。若し斯る移行論理がなかったら、Marx は未だに神とか、自然とかとの対決論議にもたもたしていたに違いない。社会生活人としての人間本質論の指向は Marx によって更に具体化されることになるが、人間本質を労働力の本質論として見るのがそれである。しかもこれを現実の生活場の中で捕えようとする。かくして斯る存在論的人間学の第一原則は、その理念形成においてその基盤を再び実は Aristotle に負っていることになるのである。つまり、生成の原則である。従って Marx の理念は奇しくも Heidegger を破り、Feuerbach を通して実に Aristotle に及んでいるもので、これを逆に言うと Aristotle の芽が Kant や Hegel の根を張りめぐらした後 Feuerbach において葉が茂り Marx において現実の花が咲いたことになる。

従って彼の人間学が社会科学的批判として取られ、歴史性の人間学と言われるのも、その基盤とする原則論が、以上の歴史的洗礼を受けたものから出発し、それを批判したからである。

しかし彼の言う人間意識は階級意識としての生活意識でしかない。彼の人間疎外論は労働の価値論として逞しさを持つが、実はこの人間疎外概念も、既にギリシャの Thales や Heraclitos において抱かれ、また始められてもいたものである。従って Marx の人間論において重大なことは、私の言う人然界への人類エネルギーへの転換において、一つの新しい体系を現実社会の中に要請したということである。革命思想が容認されるかどうかということもこの体系自体の形成と他の体系との関係原則の明確化への試みのその可能性に依存している。しかしこのためには、自然科学と生物科学を再び奪回復帰せしめることが、彼の社会科学には必要不可欠の条件とならねばならない筈である。だがプロレタリアートとしての彼の人間論は、ブルジョアジーの持つ人間論と対決せざるを得ないとすれば、如何にしてブルジョアジーが築き、また、それを所有して来た、自然科学をこの人間論は奪回し消化するのであろうか、まして生物科学は彼が「共産党の宣言」を書いた1848年頃は、その発展の緒についたばかりである。また彼が、かくの如き宣言を書くに到ったこともこの原則論史的思考からすれば実に1842年の Mayer によるエネルギー理念の宣言と無縁のものではなくむしろ刺戟されたと考えられるからである。この時代の物理理論の哲学は、多くの影響を社会哲学に与えている。かくして彼の第1原則は主として物理理論哲学から導かれていることになる。この意味で前述したエネルギー新体系形成論となるのであり、過去の超越的存在論に対し、存在獲得論の契機をもたらしものが出来よう。従って、問題は生物科学理論の洗礼をなお受けねば私の言う人然界の確立は不可能となる。此処で Marx と対照的に浮び上って来る人間論は実に Scheler である。一口にいうと彼の人間観は過去の人間論に対して全一的人間論の原理を打ち立てようとするところにある。神学的なもの、哲学的なもの、自然科学的なるものを統一調和せしめるような人間論の確立である。従って全体人間としての調和構造を求める態度で、よく「宇宙における人間の位置」を求めるものとしての彼の試みと言われるのもこのためである。この思索の中で彼は“器管排除”の原理をも発見しているのであるが、彼の結論的指向の一つとして、じめじめしたヨーロッパの内的人間観に若干失望のまなざしを向け、むしろ、心身の調和を狙ったアメリカ開拓魂の中に一つの潑刺とした調和的人間像を求めているようである。従って言い換えると彼の人間論の特殊な位置は、人間の可能性の本質に対して求める態度の中にある。これが人間観につきまとう過去のカラから脱路させるのである。つまり、神学的・哲学的、自然科学的人間観は生を肯定する立場に立つが、彼は、生の行き詰り——壁を見る。彼は好んで生の袋小路とか迷路という表現を使っているように私には思える。だからこの人間は自らによって脱路行的進路を取らねばなるまい。過去の精神も理性も、それは一つの病的状態である。健康では

ない。そういった精神や理性は神や自然が与えたものである。それを振り切って行く可能態の中に人間の本質を見ようとする志向は、一つの全体調和の人間観、つまり全人思想を招来することになり、彼のいう「厳粛と責任とを要請する無神論」ということにもなるのである。一つの狭い frame work からは規定しない態度が彼が人間の本質へ接近する通路なのである。かくして Scheler の持つ人間論の重要性は Marx と同じ方向を持つ新しい人間本質の存在発見への道である。そして今日 Marx 的人間像は共産党的人間観として、また Scheler 的人間像はアメリカ的人間観として代表しているように見える。此処で私は再び Pascal の人間願望を思い出さずにはおれない。というのも、彼は自然科学者であるため、哲学者の人間論の中からとかく落されるが、“人間存在の脆さ”を確かに直観していた一人である。彼の言う“人間は葦の葉のように弱い、だが考える葦である”という言葉の中にそれを示しているが、彼が人間の未来への可能性を期待していることは、彼が“愉悦！ 愉悦！ 平和！ 平和！”と絶叫する時である。人間それ自体に絶望しない態度が逆に人間の主体性を保っている。彼の特に人間論として哲学したわけではない。だが彼が“とに角 やって見よう神があるかないか それは賭である。かけて見よう”という時に彼の中には人間の優位性が宿されている。

以上は何れも人間の可能性を問題としているという点で共通した人間観が底に横たわっているのではないかと思う。

扱て、最後に実存主義哲学と言われる現在の Sartre の人間存在論に触れねばならないであろう。これは彼の著作「存在と無」を中心にしてその一端を伺うのであるが、彼の思考の中には、Heidegger やその他の存在論と対決しながら彼の存在論が論ぜられているので好都合でもあったからである。一般に彼の哲学は受身的と言われる。彼の論求するところでは、存在と現象の二元論を拒否し、従って可能態と現実態との二元性も消えて来る。現われと本質の対立を拒否し、現われが本質なのであるとするのである。彼は意識の中に対立の法則を導入しない方向を取る。そこで彼の存在論的証明は“意識は何ものかについての意識であり、超越が意識の構成的構造 という意味を持つ”ということで、“意識は意識ではない一つの存在に向けられて生れるという意味”であるとしている。この彼の思考は、一つの存在獲得論と生物科学的な哲学思考とに接近し得るものを持っているといえる。かくして意識は存在者を超越し、しかもその存在の意味に向かって行くとする時、彼の即自存在論は要約して存在はそれ自体においてある……と言わしめる。

かくして、存在は生成の存在であり、そして生成のかなたにある。従って彼の哲学は存在を全き肯定性において捕え、若しこれが崩壊すれば、同時にその上に再編されているとするのである。つまりこのことは偶然性を意味してもいる。従って可能性については対自の構造に求めることになるのである。かくして即自と対自が導き出され、これを結びつける諸関係において裂け目、無の問題が出て来る。そして Heidegger の“世界—内—存在”に具体的な人間を捕え始める。そしてそれは行為を通して進んで行く。そして道具存在の関係のひろまりによって、複合から出発して人間は自分は何んであるかを知らされる。ということは“人間存在”は彼が存在によって取り囲れている限りにおいて出現する。従って存在のただ中に“自己を見出す”という意味である。このことは Balzac の“一人である時には人格はない”という意と共通したものがある。と同時に Sartre は言い直してこの周囲の存在をいろいろの形で配置しているのも人間存在である——と。ところが存在を世界という形に構成された全体として、あらわれさせることが出来るのは、彼が存在を超出することによってでしかないという。このことを、彼は「人間が常に“自分がそれではあらぬ存在”のあらゆるひろがりによって“自分がそれであるところのもの”から引き離される」と言い、“人間は自己に先んじてある存在である”ことになる。このことによって現実的なものの全体の現われは、人間存在、が無の中にあらわ

にされることになる。

従って Sartre の存在論は人間存在をも含めて、凡て存在決定論ともいうべきもので、あるものはあるである。ないものはない—の一点張り理論ともなる。そして自己は絶えず自己からはなれて存在するような仕方での一つの存在であり、かくして私は実存するのであるとする。以上の所論の展開を見るとちょうど、臨濟上人の“仏魔の断”という論理展開とよく似ている。彼も“得るものは即ち得る。時節を経ざるなり、無修、無証、無得、無失、一切時中、更に別法なし”といった時 Sartre の即自存在とびたりと一致するものがある。Sartre は一切の存在に権威を認めないし 価値付けもしない。むしろ逆転位させるが如く余計なもの下らぬものへと転落させてしまう。だから哲学が抱いた存在の神聖論を打破することになる。Nietzsche が神や人間の周辺存在を罵倒する以上に Sartre は存在そのものを軽蔑してしまうのである。しかし過去の哲学者が抱いていた存在概念についての迷妄を暴露したという点では一つの革命的な効果をあげたとは言えるであろう。だが斯る保証なき実存は、私の人類哲学的思考にとって道ならしにはなつたと思う。というのは実は奇しくも彼のいう人間存在の存在の仕方が唯人証悟論という私の立場に逆に意味をもたらすものであるからである。かくして人間はそのあり方として問題となるような存在としてしか存在出来ない一つの存在をあらわにするということである。

ギリシャ哲学の行末が Marx や Scheler や Sartre によって、かくもお粗末なものに終わったことは、もともと、ギリシャ的思考が人間疎外文明であったからに外ならない。従って Goethe にしても Kant にしても西欧の一流の思索家は、その思を次第に東洋に走らせていたのである。またこれに対して、西欧の暗い内観哲学より、むしろ外観哲学に転じて、人間観の再構成を目指すものもあらわれている。米国の Northrop の自然哲学がそれであると言えよう。ギリシャの自然科学の概念を通して内観するとすれば、もっと物理理論の法測に忠実でなければならなかった筈である。この意味で西欧文明の人間哲学は一つの大きな錯覚に終始したと言えようし、またある意味でギリシャ哲学以上には何等の進歩も人間論は出ていないと見られないこともない。そうなれば内観哲学としては東洋的のものの方が、はるかに進歩したものがあるように見える。たとえば Sartre の「自己の本質についての判断以前の了解を常にたずさえている」といっているのは何んであろうか。超越的絶対者を否定しても、その余韻を残しているものは何か、説明出来得ない、無の、裂け目の中にありながら存在し続け得られるもの、その飛昇、飛び飛びはどのようにして可能なのか、私が一歩足を、どことも知らず、空中の裂け目に出す途端、サッと下に支えるものが出て来るということ、ちょうど整数論の Galois 群論の如く $2 + 7 = 9$ というものが必ず、どこかに存在するということなのであるか……。

東洋的な人間観は凡てを包み込む態度に始る。分割対立、そして総合という経路を辿るのではなく、始めから一つに積畳してしまう人間観によっている。まさに Scheler の 1 を求めて多を見出すことではなく、多の中に 1 を見る態度と通ずるものがある。だがこれとても同じではない。1 を見ないで 1 を活かす方向が取られるといった方がよい。Northrop はこれを意識の drone 帯と見たのであるが、Sartre の「結晶と混合の中間状態」と呼ぶ処のものこそが実は東洋的本質の第一義的なものなのではあるまいか。つまり矛盾も合理さも、其処では不鮮明のままに並存在している。仏教哲学で言うと、阿頼耶識でもあろうか？ とまれ、西欧文明つまりギリシャに始る哲学思考による自然科学と芸術との総合は、私のいう人然界においては、Leonardo da Vinci において結集され、そして終っていると云ってよいように思う。従って、20世紀は哲学的にも人間的にも一つの重大転換機にあるといっても過言ではないであろう。

4) 仏教—東洋的思考による人間観の追求

東洋的思考による人間観は仏教思想的な考え方を追求するのが最もよくまとまった文献が多いので、故高楠順次郎博士の仏教通論及び仏教各論により追求することとし、更に故橘恵勝氏の「仏教心理の研究」を参考とすることにする。仏教の人間心理への追求原理は「現観性原則」と「応理性原則」に依る哲学思想とに大別出来る。そしてこの「応理性原則」の中に高楠博士はいろいろの区分けをしており、たとえば“縁起性原理”とか、“観心性原理”とか“無定性原理”といったようなもので、斯る句別は実は高楠博士が生前 Northrop の自然哲学と対決した時に生れたものであっただけに敢えてこれを参考としたわけである。つまり西欧の論理的思考との対決により 仏教的哲学を論理的に、推理的に論求したものである。ところが仏教的思考の中には、斯る理性に訴える論理的なもの以外に現観性原則として禅観を基礎とした直覚的に得るものがあり、人間それ自体のもつ、或る本性の閃めきで、俗にいう智慧の領域に属し体験に訴へるといふものがある。すなわち、仏教語で「諦」というものがあるが、この諦には二つの意味、諦理と諦実とがあり、諦理が真理に当り、諦実が真実に当る。従って諦理は認識の問題であるが諦実が事実、実際の問題となる。そこで一つは認識するものとして、他は体得するものとしてある。だから認識しないものにとっての一つの真理は、その人にとっては真理でなくなることになり、此処に多くの真理が存すると見るのである。

此処に西欧哲学が常に真理を絶対視する思想に対し、仏教哲学からの批判があるわけで、とりわけ人間本質論においては別論が立てられることになる。従って仏教哲学での「諦」は巾広い意義を持ったもので「俗諦」という表現が一般に西欧の普遍妥当的な真理にあたることになるのである。自然科学が発見する真理は、仏教的見解では“如理知見”の部類に入り、論理と数理とをその基本的手段として進むのであるが、特に外界自然現象に対する時は外観性哲学を生じ、心理的、内面的なものに対する時は内観性哲学を生ずることになる。これは単なる便宜上の区別で、何れも方法論としては自然科学的な推理法によって行なわれている。ところが、仏教の“現観性”とは、内外ともに“如実知見”で世俗の論理や数理によっては到達出来得ないものがあるとする。これが諦実なのであり、所謂「禅定」の frame work に立たねばならない。Northrop の自然哲学が一つの壁に直面するのはこの時である。Sartre が、こちらの側から彼方へと、そのままざしを向け、飛躍の前に、不安を一層感じ、その存在の無の裂け目の中に実存の根拠を吐露しなければならなくなった時、彼は「この恐るべき矛盾に「嘔吐」したわけである。東洋的なものは、むしろこの矛盾が人間としての出発点として現前している。だから、仏教での四諦である「苦、集、滅、道」をそのまま我々の眼からは諦理として其処に置かれる。ところが現観性の仏眼から見ると、俗諦が楽と見る人生は窮極において集の衣を着た苦となる。つまりこれが諦実なのである。「集」は「苦」の原因……煩悩であるから、諦実となり、この原因は滅去せられ得べきであるから我々の理想としての諦理となる。しかし慧力により証得された涅槃から見ると諦実である。「道」は仏の教えで、諦理でもあり諦実でもある。従って仏教は「人生は苦なり」という諦実より出発する。これを解脱することが眼目となる思想で、西欧の事物に対する解釈論とか、契約精神とかは二の次ぎで、凡て外道となるのである。従って人間それ自体が救われるべき存在として現存し、これを「如理知見」と「如実知見」によって彼岸に到達せしめんとするものとして見るわけで、考え方、思い方、思想そのもののあり方を教導する。理のありのまま、実のありのままを見る見方、これを「真如」というのであるが、この“見る道”こそが西欧哲学と異なる処といってよかろう。しかしこの見方に対し、Northrop は、東洋的な独善観として Ego-Centerism (自己中心主義) が凡ゆる基本的理倫と結合されたものと見た。そして歴史的に古代のギリシャ人、ローマ人 Hebrew 人の態度と軌を一にするものであると批判するのである。つまり細分化され得ない、この

all embracing (全包含) な思想の基盤は、意識の主体の周辺 (drone) の性質であるとし (勿論、この論拠は William James に依っているが…) これを胚芽意識として断定するのである。そして Karma cycle (業転) は直接自然感覚の意識内での再編成と見なすことにより素朴実在論の範疇にあると意義付けているが、仏教心理論は、主観を、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識の六識に別け、これに対応するに客観として、色境、声境、香境、味境、触境、法境の六境とするのである。更に唯識論では前六識の外に更に末那識、阿頼耶識、無垢識 を説いており末那識が西欧の自意識に当るわけ阿頼耶識は一つの Hindu で言えば drone 帯に近いものであろうか。しかし無垢識という立て方は最上無類の真底でこれに当るものがない。以上を見ても分る通り、仏教哲学は必ずしも他の Hindu や Islam の如く、未分化のままではなく、むしろ応理性哲学においては、西欧哲学よりも一層複雑な細分化でさえある。この意味では Northrop は仏教研究には未熟なものがあると思うのであるが、彼の流儀に従えば、東洋的なものの中では、Islam が最もギリシャの Aristotle の影響を受けたものとしており、純粹にアジア的のものといえ、仏教、儒教、易教、Hindu 教ということになろう。しかし内観的にのみ呪文を唱えても人間本質は救われないと痛言する Northrop の言葉は正しい。

しからば西欧哲学に対抗し得る仏教の分化した応理性哲学とは何んであろうか。つまり諦理(真理)を論究する原理は何かということである。この一つが諦別性原理で、これは真俗の二諦理を分別して常識を高めて行くのがそれである。これは教育課程のようなもので、ただその理論が仏教的立場から見ても真論か俗論かということの識別論に過ぎない。次の句別性原理は諦理そのものを論究する方法で他の学説に対して取る態度である。つまり論法といってもよかろう。仏教の論法は必ずといっていい程、四段論法であり、二段論法や三段論法ではない。これを「四句分別」と名付けている。従って必然的に四種の回答が出て来るのである。つまりある問題「存在論」がある時、その肯定は「有」である。これが第一の文句、その否定は「空」である。これが第二の文句である。ここで高楠博士は西欧論理を批判する。すなわち彼等は大体この二つで物事を終決しようとする。その結果は“有空”の対立となって物分れとなり、これが現代の分裂文明を原因せしめた理由であると逆に痛言する。だが仏教は第三の文句を提供する。これが否定もあり肯定もあるという、存在するものの性格及びこれへの条件によって或は肯定し、或は否定する態度で、これを「亦有亦空^{やくうやくくう}」という。たとえば、「三界は唯心の所現」という論理は外界の存在を否定するが、内界は一切存在するとする論法で“内有外空”というのである。このような事は「萬法唯一心、心外無別法」とか「心内の諸法は、諸法皆有なり、心外の諸法は諸法皆無なり」という文句の中に示されている。否定も肯定も両方を含むので一般に「雙俱」とも名付けている。次の第四の文句は、有でもなく無でもない。有空を超越する論理で、一切の対立を消去する。個でもなく、全でもない、一でもなく多でもない。この論法の一節は「不生不滅、不断不常、不一不異、不去不來」の八不であるが一切の特相を拒否し、一切の分別を無分別に還元する。言い換えると有を対立的に否定して空とするのではなく、有空の対立を全くなくすことである。これを「非有非空」といっている。つまり「雙非」である。一切の問題について Yes か No かの論理で進める場合はこの四句分別が出て来るというのである。そしてその原因を更に推理して行く時、再び斯る四要素方式を取るということで、たとえば、原因が自己にあれば「自因」として答え、他にあれば「他因」、第三の論法は共に原因なりとする「共因」、自他共になければ「無因」として出て来る。この無因が偶然因でもあろう。高楠博士はこの四句分別論の例として面白いことをあてはめているが、つまり、キリスト教は神が一切を創造したと説くので、これを他因例とし、仏教は自業自得説で自因例、唯物論は偶然を説くので無因例、政治—経済—社会の諸理論は相互にあるので、共因例になるという。だが推理として仏教は二以上の原因を説くのでまた共因例ともなり得るといって

る。仏教の中にもいろいろの言い方があり、権実の四句（一切法皆権、一切法皆実、一切法亦権亦実、一切法非権非実）という言明法もあり、また染淨の四句法もある。つまり一染、二淨、三俱、四泯である。泯は泯滅で「非」ということと同じである。禪定でよく「善悪は染淨の二境なり」などと説くのも凡て以上の四句分別法によったものである。

扱て以上の論理によって第一の句別法を代表するものが俱舎宗派である。この俱舎は「藏」の意でこの論部派の盛んな時代は月氏王朝の当時で、特にカニシカ王の治下の時に多数の学者によって集大成されたものである。これが、世にいう大論集「摩訶毗婆沙」である。これは主として形而上学的に“法”というものを論究するもので、勝法学派、または対法論者（阿毗達摩論部派）と呼ばれるもので、これが後に「迦濕弥羅派」と「犍陀羅派」とに分れて来るのである。更に西紀元420～500年頃に偉大なる綜合哲学者であった世親菩薩がカシュミラ国に赴き「阿毗達摩俱舎」という対法綱要を著わしている。此処で字句の説明をすると阿毗とは、対の意で、達摩とは法の意味である。これが今日の西歐の純正哲学の思索にあたるものであり、この法というのはこの学説では、75法ある。75法とは色法が11、心法が1つ、心所有法が46、心不相応法が14、無為法が3である。これを見ても西歐哲学より数理性を以て細分化されているのが分るであろう。今日の物質科学の唯物論に近いものが、この中では色法でもある。勿論、斯る論拠は釈迦の説論に端を発しているのであるが、丁度、ギリシャのThalesの自然科学的指向が多く学者の具体的研究心をあおったのと同じである。そこで「存在」に対し仏は、諸法無我を説いたことにより一切は実体なく自我なきものとした。すなわち空間的存在が否定されたのである。そして次に、諸行無常を説いたため時間的存在がまた否定されたわけである。だから西歐の哲学的出発点と全く逆の方向を辿っていることが注目を引くのであるが、この「時空」の否定は奇しくもEinsteinの相対性原理と対応するものを持っているといえよう。

扱てこの仏論からいろいろの学派が出ることになる。すなわち無我は分るが一切法がないということではないということから、この論部派の議論は展開するのである。すなわち、我とは主宰者、支持者の意でこの意味では神という絶対者の存在を認めない立場である。つまり一切法の中に、その中心体、本体として支配するものはないということでは法そのものは存在するとし、変化はその作用であるとするのである。欧米の哲学が神とか絶対者との対決論に数世紀を費していた時、既に仏論は、それ以前にこれを否定した処から出発しているのが対照的である。勿論、釈迦は、ヘルマンヘッセが如く悉達多と呼ばれた時代、婆羅門教との対決に一身をかけてこれを克服した苦しみの経験を持っているのである。ところで、この我を人間として見た場合も、この有機体は仏教では五蘊より成るものとして何れは、その全体は崩壊するものと見ているのである。此処に“諸行無常”が成立する。つまり行とは生成であり、まさにAristotleが見たものと同じ原理の上にある。生成は常存しないということでは動く「時」がないわけではない。つまり絶対空間、絶対時間の概念を否定したに過ぎないのである。斯る論説はEinsteinが相対性原理を発見する数世紀も前に仏教哲学が把握していたものであった。ここで「我」を否定したが一切法はこの流転法として現存することにより、過去、現在、未来の三世の実有を説くのである。必然的に本論部派の主張が、「三世実有、法体恒有」となって来ることになる。「人」とか「我」とかは存在しないが一切法は実有であることから、この学説を「人空法有説」とも言っている。色法が物質に最も近いと言ったが、色は「質疑」の義で実質があり形相があって空間的に他のものの障りとなるという意である。そこで色法の主観分の五根（眼耳鼻舌身）と客観分の五境（色声香味触）と特別の無表色（印象等）で11法ということになる。心法は意識一つで心所有法というのが心の動きの内容を指し、46の染淨分に類別してあり心不相応法の14は心の作用が起る時に伴わないものを指し無為法の3つは知の動きの結果得たものやVacuaのようなもの

のである。前者は仏教では涅槃を意味し、後者は虚空を意味している。

ただ此処で一言触れたいことは色法について本論部派は「極微分子」を説いていることでつまり現代流に言えば原子論である。これは第一に理の上で存在して見るべからざる「最極微分子」と第二に実際にあるが未だ見られない「色聚極微」と第三に見ることの出来る極微のもので「微塵極微」として別けている。これらは四方上下、中心と七点集成の最小単位極微と三位の原子があるとしていることで、すべてこの七点の成立によって形成され、その大小の形相は七数による多少の差等に過ぎず一刹那の存在だとしていることは当時として誠に卓見と言わねばならない。現代の素粒子論でも、重量素粒子群、軽量素粒子群、中間子群、光子群とに区別されているが寿命は10の何乗分かの一秒のものがあるということであり、これに近いものが概念としてあったということである。

以上が四句分別論の第一の有宗論であるが、これに対して完全否定を主張する空宗論がある。つまり、諸法無我ということは一切法に実体がないということで、これは婆羅門教の根本原理たる梵（ブラフマン）の定義した実在に対する否定であり、その上で個性我たる我（アトマン）の実在を否定したものであるとする。すなわち、梵の宇宙我と個性我との全面否定と見るのである。そして色法否定と同様、心法も否定する。つまり梵の第二定義である明知（チト）を否定し、無明を主張する。凡ては人間の側にとっては、刹那生滅で、前滅後生である。だから「三界皆苦」を言ったのだというのである。従ってバラモン教の真楽などというものは偽りであり、すべては無であり空であるとする主張する。この論などは、かなり Sartre の実存的のものと似ている。いや Sartre が逆に本論法を継承しているようにも取れる。従ってこの句別論を「人法二空」の宗学派とするのである。つまり前に述べた四諦の中、苦の現実を認め、それを滅するためにあとの三諦がありとする。この三執心とは仮名心（通俗世間の執著、名与心等）次に法心（実在法を信ずる執着心、つまり迷信信仰等）第三に空心（空を主張しながら、その空に執着する。ニヒルといいながらニヒルに執着する心などである）これを夫々世俗諦、真諦、第一義諦で滅するというのである。学問に執着する心、遊びに執着する心、何んでも執着心というものを一切否定する空学派である。この学派は前の有宗派と対立し、しかも経によって立論して行ったので、経部派とも言われ、また経説の解釈でもあるので「成実論」とも名付けられている。今日、成実宗とはこの派のことで西紀元 250 年頃、訶梨跋摩という学者が論主であった。この学者はギリシャ哲学にも相当精通していたと言われる。これが第二文句の代表的な学派でかなり精密な論理展開がなされている。

第三の文句は、雙俱であった。これは人間と自然の現実を立論の根拠とする。仏教では一般に人間を生界とし、自然を容れものとして器界と叫んでいるが、本理論は、一体、存在というが、それは如何なる存在を指すのかと反問する。そして内界と外界の現実とに別けて問うことにより、そこで問題が外界であれば仮在として否定するが、内界なら実在するとする。つまり三界は唯心の所現と見る。そして、遍計所執性といって情にほだされてありと見るのは「情有理論」といって、現実にあるものはすべて因縁によって生じ、因縁によって滅するのである。かくしてあるように見えるが永遠にはあり得ない。これを「似有非有」としている。つまり他に依って生ずる依他起性で外界現実はこの二性に基づいているとする。そこで空として全面的に断滅否定する時、消極的にせよあらわにされて来るものが真如で、これを真空妙有といい「円成実性」とも呼んでいるわけである。身を捨ててこそ浮ぶ瀬もあれ、という意味にも通ずる。本論において始めて唯識論法が深くえぐられることになり、前に述べた第 8 識論、阿頼耶識が立てられるわけである。一名これは藏識ともいわれるが、また中には前の無垢識、又は阿摩羅識を立てる学派もあり、この八識学派と九識学派がかなりの論争を逞しくしている。つまり識とは種子で何千万年積み重ねられたものであるとするのである。まさに遺伝因子にも

似たような概念で、これが本有の種子といふ縁によって外界に投影する。そして外界に反映することにより、再び統覚、知覚の作用で識種として蔵置され、これを「新薫種子」というのである。つまり種子と現行と薫習との三つが転々と縁生することになる。従ってこの学派は内有空宗で、一名「亦有亦空宗」ともいふ唯識宗、法相宗ともいふ。これは印度の曠多王朝時代、阿僧伽（無着菩薩）という哲学者がいたが、この先生である弥勒菩薩から、例の瑜伽行学説を得た人で、世親を弟子にしてしまった唯識哲学の元祖である。これが法の性相を検討したことより性相学ともいわれるもので、この宗派を法相宗というのである。しかし西紀元6又は7世紀頃二派に分れ、一つは、伐臘毗学派となり、他は那爛陀学派で例の玄奘三蔵法師はこの学派を学んだ人である。成唯識論の訳集は彼に負う処と言われているが最近の研究によると、雪山から、安慧菩薩の唯識三十頌釈論が発見されたため問題が残されることとなった。

最後の文句は、雙非宗である。つまり生々流転、動くものに固執するのは愚かであり、凡ては生滅去来である。これを知の動きに移して、真理又は法則は一つだとか、根本原理は一つであり、太極、大元は一也とかと固執すること自体、愚である。多因に固執するも愚、結果に執着するも愚であり、一度滅すれば永遠に滅すとするも、断見の執である。また人死すれば人と生れ、馬死すれば馬となって生き返る。かくして同一流転を繰り返すと考えることも、常見の辺執であるとする。断見も不可、常見も不可、生活の現実と知識の現実の二条件に固執するも愚である。絶対観も愚なら、相對観も愚である。このような対立別相を超越し一切の特殊相を否認する態度に出るのである。特殊相を一般化するためには対立を全面的に否定することであるとする。有無ともに否定するのである。つまり有を否定して無をおくのではない。斯る対立無は悪性無である。差別を否定して平等をおくのではない。これは悪平等である。有無の循環的な否定は、これを繰り返しても絶対有にも絶対無にもならない。対立有無の cycle である。高楠博士はこの事例をヘーゲルの唯心論とマルクスの唯物論にあてはめ、これを批判していたが、結局は本論のねらいは、差別をそのままにおき、対立をそのままにしながら、これに超越することが真の平等であるとするところにある。つまり固着辺執がいけないのである。曰く“人もし仏に執着すれば仏をも否認するであろう”と。絶対空への超脱である。前述した八不の否定をも含んでおり、それ以上に凡ゆる執着を切るのである。これが実生活においては中道の動きに落つくところから、これを八不中道と呼んでいる。従って此処にいう空は、何もないという空ではなく、何でもあり得るといふ空に変貌する。従って、真空は妙有であるということが出て来るのであろう。「中観論」の一説に、「因縁所生の法、我之を説いて空と為す、又名けて假名と謂う。亦是れ中道の義なり」という偈があるが、以上の意味を明にしたものと解すべきである。此処に本論派は因縁所生の生転滅流は一つの假の存在としてあることになり、それは対立相と差別相として仮在する。従って假相なるが故に執する要なく処理出来ることとなり、理において空となし、実において中道となるわけである。この思想は孔子や老子の思想と相互に影響し合っているのではないかと思う。この学派は、月氏王朝（西紀元125年頃）の頃からあり竜樹（ナーガールジュナ）によって遍く思惟法が研究されたといわれている。大乘哲学は竜樹によって創作されたと考えられるのもこのためである。その後、この思想は、印度では中観派（マードヤーミカ）として、ダルマキールティ、陳那など有力な哲学者が継承し、支那では、早く鳩摩羅什が三論学派を完成してこれを宣伝したといわれる。三論とは、竜樹と提婆との著作の三書をもとにしたことによるもので、今日の大乗仏教哲学はこれに負っているわけである。

以上が応理性哲学の句別性原理の概略である。

次が縁起性原理としての哲学思想である。仏教に、縁起法頌偈という文があり、諸法縁起が説かれている。つまり原因には二つ又は二つ以上必ずあるとするのである。その結果として「自然人としての人の起源」、「文化人としての人の起源」、「如来人としての人の起源」の三様に説示されることになる。これを縁起転生のままにしておけば、これは輪廻であり流転であり永遠の繰り返しになるわけで進歩がないことになる。此処に「因果応報」論が出て来る。仏教では結果がすぐ出て来るものを「無間業」といい現生の中に結果の示されるのを「順現業」次の生に顯われるのを「順次業」更に隔世的に現れるのを「順後業」といつている。かくして斯る力を業力と呼び、斯くの如く実現せしめることを「引業」と名付けるのである。

更に人をして人たらしめ、獣をして十分獣たらしめる充実した内容に充たされる時、その性格を決定する業力を「満業」とも呼んでいる。これらを総称して、業感縁起、又は12縁起ともいうのである。すなわち12に分けて説くので12因縁といい、これを更に三つの群に分け、過去の二因、現在の五果、現在の三因、未来の二果として説明している。過去の二因とは、第一が無明の盲目意識であり、第二が「行」である盲目意志である。此処に胎生が成るといわれる。胎生の発展順位については、説明形式こそ違うが、全く現代の発生学と大差ない。つまり始めは、識だけで形なく、次は「名色」で形を生じ、次いで六根（眼耳鼻舌身意）を生じ、六処に住す。つまり六感の動く処とする意である。この六処の期間は出産後12年間を指すといっている。出産後は「触」と「受」が出て来る。此処で感受性の資格が出来、これが次の存在の原因を作ることになる。次いで「愛」が生じ「取」「有」の因を結ぶことになり、これから後は未来に入ることになる。そこで「生」となり、最後の12番目の因が「老死」である。これで一巡した生の動き、つまりその人の人生が現象として終ることになる。

次が唯識縁起である。業感縁起は業の流転としての現象自然人の縁起理論であるが、人間は斯る機械的生の動きの外に、認識を広めて知の動きがなければならぬ筈である。従って業感縁起の業力というものは識力の原因となるのであって、行為（私は当為といった方がよいと思う）は意志を底に持って生じなければならないのである。かくして文化人としての縁起問題となる。此処に唯識縁起理論が存在するのである。つまり外界の諸現象はただ、ただ意識の顯現以外の何ものでもないとする考え方で、内界実存、外界仮在の意味である。このことについては現観性理論で既に述べた如く「内有外空」「万法唯一心心外無別法」ということと同じ意義である。しかし仏教でいう意識は、特に第八識、阿頼耶識を指し、一般にこれを頼耶縁起と名付けている。現代流に言えば作用の中枢と考えており、神経細胞その他の概念をも包含したようなものが識念である。従って五識（眼耳鼻舌身）の感覚もそうである。そして更に第六識を統覚の中枢とし、これはただ外界の差別相をそのまま公平に受け入れ、ただ綜合するに止る。ところが第七の末那識は極めて自己中心的な意識であるとする。つまり若干此処で選択が行われ、利己的な概念を第八識の藏識の中枢に藏置する。今流に言えば、自己に都合のよいものを記憶に止めあとは捨て、自分に都合のよい時に藏識から引張り出して発言させるという識である。従って、質屋の番頭のような役目をするようになる。人間の自己意識はすべてこの末那識のなせるわざとするのである。つまり外界は依存体として所変であるが、心の働きは作用体として能変ということになる。其処でこの第八識の藏識を「異熟能変」と呼び転生の時そのまま持ち越されるものとしている。第二の能変は、自覚中枢で「思量能変」と呼び自己中心的の思慮計度とする。次に「了別境識」と名付ける能変がある。客観界を了別するもので、その中第六意識が総合的な自感中枢となるわけで、この三つの能変で外界の所変現象が出現することになる。内容を説明し直すと藏識の中枢には一切の種子が入っていると、この識種子は世々代々の積集されたものと本来の種子とある。そこで本来からの種子を「本有種子」といい、これらの種子が縁によって出現するとこれがまた

一つの新しい素因を作って一つの新しい種子を作ることになる。これを仏教では薫ずるといい、これを「新薫種子」とも呼んでいる。この事を次の如く表現している。「種子，現行を生じ，現行は種子を薫ず，三法展転し，因果は同時なり」とこの中の三法とは本有種子と現行法と新薫種子とである。従って前の業感縁起は時間的因果関係理論を主とするが，唯識縁起は空間的の変現関係理論を主とするということが出来よう。このことはまた，奇しくも Huygeus の波動理論と対応するものを持っているといえる。まとめて見ると心作用を職能によって8識としたわけで，内面的な機能を4つに分けて見ると好都合であろう。すなわち，これを仏教は，相分，見分，自証分，証自証分といて，相分は心の中に現れる領域対象で，客観的なものであり，見分は縁を可能にする主観的領域，自証分は自ら見たことを証明するもので，証自証分は自ら証明したことを証明する心分である。従って見分は主観であるが相分は対象であり，夫々識によって異っている。つまり前五識の五境は色声香味触の五塵であり，第六識は一切法，第七識の相分は第八識の見分を我なりと執すること，第八識のは種子，根，器の一切となるわけである。

最後の縁起理論は，如来藏縁起論である。自然人としての人間の起源を説く業感理論，文化人としての人間の起源を説く唯識理論，そして第三次展開として完全人としての人間論が，この如来藏縁起理論なのである。これを大覚人，如来人とも呼び，斯る人間の可能性を説くわけである。まさに Scheler が求めた理想人への理論的展開なのである。此処で少しく仏教語の如来の意味を解説する要があろう。

如来には二つの義があり，如来は，如是来ということ，これは自ずと如是去をも意味する。一口に言って，来ばかりでなく去をも含むので“是の如く去来するもの”の意である。そこで，仏として去来するものと，人として去来するものとの二種ということになり，この違いは前者が，自由の去来を為すに反して，後者は，必然の去来をなすことにあるとするのである。本縁起論は自然人，完全人としてではなく，その中間たる文化人として大覚人たる可能性への問題としての理論で，一名，真如縁起とも言われている。従って自然人でも大覚人と同じくこの真如性がありとし，仏と凡との両性を意味する真如性を説く処に，この可能性がありとするのである。勿論，真如は，凡て平等であり，不増不減無始無終ということ，ただ染浄の縁により生ずとなすのである。

以上の三縁起論は，機械的循環人間論，思量的主体人間論，可能的完全人間論の関係理論を仏教の見解から述べたものといえよう。

次の原理は無定性原理である。これは一切の法には決定した性格もなく，決定し得べき本質もないという原理である。

高楠博士は，この言葉を華嚴哲学の法界縁起の12原由の中の「法無定性の故に」から取ったといっている。この原理は，まさに Kant の意志決定論や W. Heisenberg の非決定論哲学 (indeterminism) に対応するものといえよう。だが Heisenberg のは物理学的見地から観察不可能なことを見て，事物の基礎において偶然性という意味しかないという哲学を抱いたのであるが，高楠博士の解説は，人間という対象に対してで，決定論として宿命論，天命論，神命論及び偶然論をもあげている。そして仏教哲学では，むしろ自己創造論だとするのである。つまり自己の現行が連鎖反応して次の自己形成の要因となるから，本質的に固定したものがあるわけではない。そういう無定性なるが故に変成し得るとするのである。つまり人間は生成動進であり，人間の智によっては判別，決定し得ないものであるとするのである。一切が無我，無常，無楽，無生と思想することで「一切法無自性」というのがそれである。この間の状態については縁起理論で説明しているので，此処では重複をさけるが，この無定性の人間が，確実性を得るのは禪定の観想力に由るのみであるとしている。このことは応理性の

問題としてよりも現観性の問題としての悟入の境地であろう。従って他の現象は一部の関係理論に終始するだけである。このことは、白隠禪師の座禪和讃や、その他の教偈の中にも多くの無性理論を見出し得る「人間本来無性なり」ということで、結局「無」を如何に把握するかということの方が、この無定性原理のねらいとも言えよう。

最後の問題は「観心性原理」である。これは一般的にいうと物心の関係であり仏教的にいうと色心の関係ということになる。

仏教の自然界を説く時は、その構成要素を地水火風空識の六大として色を見、この色を五分していることは既に述べた通りであるが、一方、人間界の構成要素としては色受想行識の五蘊としているので、どちらかという形相あるものよりも、心的な精神現象を重く見ていることに間違いはない。

仏教を広く一般に説く時には、教相と観心との二つに分けている。法相宗で言えば、三時は教相であるが、五重唯識は観心であり、天台宗で言えば五時八教は教相であるが、一心三観は観心である。真言宗では二教十住心は教相であるが、阿字本不生は観心である。但しここでは現観性のものはすべて省き応理性の範圍のみを中心として述べることになる。

法句経には一切は意所成なりということが出ているが、時には一切は心に由り造るとも説かれている。これを由心論と名付けて小乗教の唯心論の基礎としているが、広い意味の唯心論の基礎は大乗の華嚴十地経から取っている。日本語での心は“ころころ”の略であると言われるが、印度では質多(citta)の集積であるとか彩画(citra)であるとかとの意味付けがある。だが仏教は識という字を使い、これは毗若那(vijnāna)又は毗若底(vijnapti)という梵語で了別の意である。その後、識心の研究が進み由心論、唯心論を含めた唯識論が成立するわけであるが、これを五種唯識として一切の唯識を撰することがある。さて、この五種の中、一種は境唯識(実境を中心としての解説)二種は教唯識(華嚴経、密経のような経説)第三種は理唯識(理に応じて実説するもの)第四種は行唯識(道理を観法によって明らかにするもの)第五種は果唯識(仏果の妙境界を明らかにするもの)である。この中第四と第五は現観性に入るわけで、第一、第二、第三が応理性に入ることになる。また天台宗の三種の観法でも、(1)託事観といって現実に寄せて観心し、(2)附法観といって教説に基いて観心する。しかし(3)約行観は直達観で、いわゆる相即観であるから現観性に入ることになる。というのもこの観法は三猿の果といって、見ざる、聞かざる、言はざる、の事法行であるからでもある。釈迦の教相を分けて四悉檀としたのは、竜樹の知度論における判教によるもので、この四悉檀(siddhanta 成就の意)とは「世界悉檀、為人悉檀、対治悉檀、第一義悉檀」でその意味するところは、一般世界の認むべき原理の成立、各人自己の認める原理の成立、対立論の打破を目標とする原理の成立、第一義の究竟の原理の成立ということで、これは印度の正理哲学においても四型の悉檀を用いている。すなわち一切説原理・各派説原理・抗争原理・究極原理である。

ここで最後の第一義原理は現観性に入るべき究竟義を含んでいることは注意すべきであろう。また「雙非」を宗とする三論宗、中観宗の四積は、(1)主題たるものの自性に関する依名積で、whatを問うものである。(2)主題に関する因縁を説く因縁積、つまり相対関係を論ずるもので一名互相積ともいう。(3)主題に関する執病を破する理教積、つまり真俗無相の破相判積である。(4)主題に関する作用を現ずる無方積で無方自在の作用を説くのである。ここでも(4)の無方積は現観性に入るべきものといえる。

次に天台宗、又は天台法華宗の四積は少々複雑精妙で(1)の因縁積は一切の主題を以上の四悉檀に照して4形式に解釈する。たとえば「如是」を積して、一切如是、各々如是、非如是、真如是と別けて教えるのである。(2)の約教積は釈迦一代の教を、歲通別円の4つに分け一切の主題を

この四教によせて解釈する。たとえば、心を解して意識とすれば、これは藏教に依り、阿頼耶識とするのは通教の積で如来藏識とするのは別教の積により、一念を三千の諸法とするのは円教の積となる。

ここで応理性に入るのは、藏、通の二積で別、円は現觀性に入るものとされている。

(3)の本迹積は、主として仏身に関する主題の解釈である。世にいう本地垂迹論で、つまり仏身を二門に分けて常に論ずるもので、これは法にも、僧にも凡て二つに分けて論ずるものである。(4)の觀心積は以上の三つと異り一心にかけて実相を觀ずるもので、解釈教化論ではない。

また理智不二を宗とする真言宗又は密宗の四積は(1)浅略積(2)深秘積(3)秘中秘積(4)秘秘中秘積で、たとえば今問題として鉢の器を論ずるとすれば、その形の円と質の堅とを論ずれば、浅略積となり、これを覺の円と信の堅とを目標とすると深秘積である。これを更に南天铁塔と周遍法界とを目標として論ずると秘中秘積で、更に深く金剛界(智)を鉄とし、胎藏界(理)を円とすると秘秘中秘積ということになる。この(4)は現觀性に入る積といえる。

以上の唯識觀は今まで述べて来た応理性原理、特に句別性原則によって説明されているものと大同小異であるから省略し、五重唯識の概略を述べることにしたい。

第一重は「遺虚存実識」で心外の諸法を虚妄とし心内の諸法を依他性と円成性として体用ありとする。第二重は「捨濫留純識」で前に八識の内容に四分(相分、見分、自証分、証自証分)あることを述べたが、この中相分は心外の妄境に属するもので、これを捨て、あとの三分を純識として存留せしめる觀法である。第三重は「撰末歸本識」というもので、心作用の見相は識の作用で識の本体より出る。

従って体が本となり、用は末となる。そこで、見相二分の末を撰して、体分の本に歸せしめる觀法ということになる。当今流に表現すれば rehabilitation idea とでもいうべきものであろうか。

識心の作用には、主觀と客觀があることは当然であるが、Kantも可能性を認めている如く、主觀が自己の主觀の状態を見ることがある。これを仏教で言うと自相觀分で、ややこしく言うと、自証分証自証分ということになる。純主觀体は主客の対立や、体用の差異を見ないそれ自体である。西田哲学の純粹經驗に比すべきものでもあろうか。だがここでの唯識は八識論で多少差がある。高楠博士は総自体分というものを考え、一切の心作用の総合の主体としての純自体分をたて、この純自体が自体それ自身を見るのを純直覺としていた。すなわち自体の自觀で、自性の自現効果を示すことであるというのである。西欧哲学の直接所与とは趣きを異にしており、仏教のは直截所現である。この自性自觀については Northrop も認めている。

第四重は「隱劣顯勝識」で八識の自体分の中に、夫々、心王と心所という優劣の順位をおくわけで、メンデルの遺伝学でいう優劣の法則と同じようなものであるが、これを觀法するものである。第五重は「遣相証性識」でこれは第四重の存留した勝法の自体分を更に純化するもので、この中の実性を実なりとして証得する觀法である。しかしこれは既に、純化証得であるから、私の言う“証悟の境地”で、むしろ現觀性とでもいうべきであろう。だが禪定の慧力ではない、応理性的な段階を経るので単なる直覺ではない筈である。

仏教でいう人間論は徹頭徹尾、觀心哲学であるといっても過言ではない。そしてこの觀心方法に、向上門と向下門があり、この向上門に論理性が重要視されている。が同時に禪定性もその仏教史觀より必然的に入って来ざるを得ない。むしろ、この禪觀のあることが東洋的な特徴といえるようである。言え換えると、如理知見と如実知見の合一が人間本質論の極致をえぐるものであり、これが私の言う「唯人証悟法」なのである。

以上が仏教哲学を中心とした人間論の概略であるが、東西の人間論に対する問いかけの中には、言語こそ違おうが、同類的形式の多くを見出し得るのである。たとえば Kant の人間に対する命題は既述した如く、4形式であり、これは仏教の人間に対する追求形式の4段論法や四積形式と同一の体型性を持っているし、また Northrop の人間に対する突込み方も5形式（合理的面、生理的面、論理的面、精神的面、認識論的面）に分類されて人間本質の接近が試みられていることは、今述べた観心性原理としての五重唯識と同類型の形式である。ただ彼等は自然科学的原理を基礎としている近世理論の展開であるが仏教は、異った時代の異った推理を基礎として展開しているだけが違っている。

問題は、何れも人類の持つ系統発生的な生物の共通普遍原則を無意識の中に、所論の前提としていうことで、ここに多変性的個別理論が人類学的に実証されたらどうなるであろうかとも思う。物動理論と人動理論との調和が残された一つの道でもある。

かくして私に抱かれ始めた人間論を中心とした人口資質理論の追求は、その意義として次の如き表現となって示されて来た。

人口資質とは、「人類系統発生による人間力を基盤として歴史的に生成展開した社会的、経済的、文化的所産を意義付ける人口集団構造機能の総価値体である」と。従って人口資質を向上させるということは、人間能力を開発し、これを総合調整路線上に発現効率化することによって、人間生活力の文化価値を高度化することとなるのである。

参 考 文 献

J. P. Sartre: *L'etre et le neant* (1948).

I. Kant: *Anthropologie* (1798).

L. A. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums* (1841).

L. A. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

L. A. Feuerbach: *Wesen der Religion* (1845).

F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (1886).

M. Scheler: *Mensch und Geschichte* (1929).

M. Scheler: *Vom Ewigen in Menschen* (1921).

M. Scheler: *Zur Idee der Menschen* (1923).

J. Ranke: *Der Mensch* (1911).

M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes* (1930).

F. S. C. Northrop: *Science and First Principle* (1932).

F. S. C. Northrop: *Mans' Relation to the Earth in its Bearing on his Aesthetic Ethical and Legal Values* (1956).

W. S. Thompson: *The Spiral of population* (1956).

M. Buber: *Das problem des Menschen* (1961).

C. L. Kervran: *Transmutations Biologiques* (1962).

田辺 元一外: *人間学* (1932).

橘 恵勝: *仏教心理の研究* (1916).

高楠順次郎: *仏教通論及び各論* (1941).

三木 清: *パスカルにおける人間の研究* (1935).

雜阿含・大乘五蘊論・大乘成業論・大乘阿毘達磨集論・大智度論・阿毘曇心論・阿毘達磨法蘊足論・阿毘達磨異門足論・阿毘達磨大毘婆沙論・阿毘達磨俱舍論・阿毘達磨順正理論・中阿含・成實論・舍

利弗阿毘曇論・中辺分別論・撰大乘論積論・成唯識論・勝宗十句義論・瑜伽師地論・隨相論
・唯識二十論・顯揚聖教論・廣百論積論・尊婆須密所集論・五事毘婆沙論

A Research for the Formation of Population Quality Theory: Around Many Views Concerning Problems of Human Vision

NOBUO SHINOZAKI

This essay is tried to research for the inevitable far-limited conception of Population Quality as one which we are obliged to speculate or we have no other way of thinking around the Proposition “how to philosophize it” or “must we need to think?” or “is it possible to take course of thinking?” on the ground of many reference data concerning human visions. Then I am to start with the theories of natural science, especially a physical theory, and many anthropological findings and must research anew the background, meaning and significance of the view of human being which historical facts have suggested or conceived about human affairs or many philosophers have expressed or confessed in consequence of inquiring into an inner speculation of human beings.

Thus I am forced to be necessary to touch on or refer to not only the “philosophical humanology” suggested by the European and American technological civilization which have been reformed again and again mainly on the basis of indirect experiences, particularly since the Greek science, but also the “humanized philosophy” connected with the religious emotion on behalf of non-technological civilization which take a course of an inner mind by direct experiences, especially under an influence of the oriental Buddhist thought. Such an orientation makes me necessarily discuss the difference between these ideas of human beings and criticize those and request the contact and common point which have one implication of new general wide frame reference.

Here one outlined idea catches me which can be traced as the course of thought around human vision on the line of ideas of Aristotle, Kant, Feuerbach, Nietzsche, Marx, Scheler, Heidegger, Sartre……

Another line from the vision of natural science seems to me to indicate the course of Newton, Vesalius, Harvey, Darwin, Pasteur, Mendel, Kervran, that is, the mechanical and biochemical human vision.

Thus the principle of relativity by Einstein begin to influence the way of thinking concerning human idea. It seems to me that one idea of the average man expressed in the book “Mirror for man” by Kluckhohn is one of the case.

Now would'nt we, fortunately or unfortunately, have the "drone-consciousness" of the human alienation brought by human portraits of many poles and by becoming powerless under the mechanical civilization? Could'nt it be said that such a implication already has been grasped metaphysically or intuitively by Sartre as a down-fall of value of human existence?

However, we could not overlook that there are some men who expect the renaissance of human being such as Northrop, R. Ray and Buber followed by a reconstruction of human vision as "Homo art". On the other hand, I can not deny the Asiatic thoughts have proceeded with "all embracing conception" as a bottom current. But, however those might be one of immature "drone-consciousness", it was a historical fact to find and realize the method of intuition as the "Zen-jō" on a side of human themselves. The work of Tachibana and Takakusu give the embodied interpretation about this problem.

If I must say something like a definition to the Population Quality, I may state it at this stage as follows.

"Population Quality means the all value entity of population mass-structure and population mass-function which signife the social, economical and cultural products accumulated and developed historically on the magmatic basis of man power by human ontogenetical and genealogical action-potentiality."